Filosofía de la risa

Hay que tomarse las cosas con humor



Juan José Angulo de la Calle

Dedicado a mi tío Manolín y a mi padre

Tabla de contenido

Capítulo 1: Lo absurdo

Introducción

Desde Darwin, se ha concluído que de por sí la vida no tiene "sentido", no tiene razón de ser. El evolucionismo nos indica que la evolución se da tras innumerables combinaciones de los alelos genéticos hasta dar con una mutación, y esa variante no tiene por qué servir para adecuarse al entorno, simplemente se da una mutación sin relación con el ambiente. Si esa variación hace que la nueva especie esté más adaptada, la especie se conservará y sobrevivirá a la especie que le precedió por tener más ventajas; y si los cambios no hacen que pueda adaptarse al entorno, desaparecerá.

Ésto es la selección natural: se dan mutaciones y se quedan aquellas especies que sean más aptas para el entorno. En un bosque, de una camada de conejos blancos nacen conejos pardos: los conejos blancos desaparecerán por ser más visibles que los conejos pardos, que se camuflan mejor en el entorno; en medios nevados, ocurriría lo inverso. El que una especie esté adaptada al entorno es casualidad: hay una causalidad para las variantes (interna, genética), pero no tiene por qué implicar que los cambios hagan que los mutantes se conserven.

Si existimos es por casualidad. La vida no se dirige hacia ningún objetivo, se dan variaciones sin ningún objetivo. Existimos meramente porque el ser humano logró adaptarse al entorno, en el mismo nivel que otras especies y bajo los mismos principios. No somos especiales, solamente supervivientes.

El ser humano, en realidad, es un desgraciado frente a las demás especies. Sin garras, sin colmillos afilados, sin pelaje, está arrojado al mundo y ha tenido que superar muchas dificultades para subsistir, con todo el sufrimiento que conlleva. Por no tener, no tenemos ni instintos (como mucho impulsos y muy domesticados por la educación), no hay nada que nos diga cómo vivir la vida o cómo sobrevivir. No tenemos referentes y lo que es peor: podemos pensar y preocuparnos de por qué estamos en el mundo, qué razón de ser tiene nuestra vida. Ésto nos genera angustia emocional y existencial.



El ser humano es un ser con racionalidad, suele dar una razón para todo. Cada acto que cometemos es para lograr un determinado fin que consideramos positivo, necesario o útil. Pero la vida no tiene ninguna razón de ser, existimos porque existimos, como las demás especies y esa falta de “sentido” nos resulta insoportable. Por eso, el ser humano ha intentado crear un “significado” para su vida, sea por medio de las religiones, algunas teorías filosóficas o ha inventado razones de ser para su vida particular (el amor, el éxito, la cultura, el deporte...) o colectiva (el bienestar general, los derechos humanos, la productividad, los derechos laborales y sociales...).



En cualquier caso, la vida de por sí no tiene razón de ser y por eso es absurda. En nuestra actual “sociedad del riesgo”, la “modernidad líquida” que teorizó Zigmunt Bauman (no hay nada estable, “sólido”), vivimos en medio de incertidumbres, todo cambia, los “sentidos” y valores se tambalean, y volvemos al absurdo y a su consecuente angustia.



La vida en el mundo actual es completamente absurda, vivimos en la ceguera del liberalismo salvaje. El neoliberalismo, al dejar hacer al mercado sin ningunos mínimos de regulación y prevención, ha conducido a formas de peligrosa especulación bancaria, burbujas financieras, privatizaciones, recortes en derechos sociales, incremento de la precariedad laboral (con dificultades para consumir) y una asimétrica globalización en la que se liberan mercados pobres que no pueden competir con la potencia de las multinacionales, incremento de la mano de obra barata (casi esclava) y pago ínfimo de las materias primas por parte de multinacionales (provocando que se incremente la deuda externa de los países en desarrollo).

Esto es una ceguera absoluta porque si los trabajadores del primer mundo son principalmente precarios, no pueden consumir y ello conduce a crisis económicas; y porque las desigualdades sociales mundiales (un 1% de la población mundial tiene casi la mitad de todas las riquezas del mundo) generan unas contradicciones que tendrán que estallar de alguna manera (si en los países del tercer mundo hay sobreexplotación, llegará un día en que no puedan más, se rebelen los trabajadores y generen daños intencionalmente en los beneficios de las grandes fortunas). Por no hablar, de que la sobreproductividad al que va el liberalismo sin regulaciones genera tanta contaminación que puede llevar al calentamiento global.



Sumado a lo dicho, hay otros problemas en las sociedades: el machismo, la xenofobia, el racismo y formas de exclusión social. Vivimos en el absurdo. Sufrimos el absurdo. Todos los juegos especulativos de un liberalismo sin regular, las diferentes desigualdades y la merma en derechos laborales y sociales, nos crea incertidumbres, inestabilidad y angustia.

Además de lo descrito, en el mundo se suceden interminables en África y Oriente Próximo. Por no hablar del terrorismo yihadista fundamentalista, intenta hacer atentados en Europa y, principalmente realiza en países de mayoría islámica atentados en mezquitas de musulmanes que consideran malos fieles por no ser extremistas, matando a centenares de personas (niños y personas ancianas incluídas) porque en los templos islámicos es donde se acumulan más las personas de esos países.

No hay un movimiento contestatario fuerte frente a los diferentes conflictos graves (hambre masiva mundial y guerras), a los abusos discriminatorios y a los excesos del liberalismo salvaje, no hay tampoco lucha de clases propiamente dicha (solamente, puntuales luchas sindicales para objetivos limitados, que bastantes veces no se consiguen por realizarse con limitada fuerza, participación, continuidad de la lucha o por desgaste). Actualmente, no es previsible que el mundo al que estamos arrojados vaya a cambiar mucho. Por tanto, sin menoscabo de la práctica de hacer críticas y protestas, hay que sobrellevar esta vida de alguna manera, hay que hacerle frente al absurdo (quizás reduciéndolo con el humor) y conocer el absurdo.



Frente a este mundo tan duro, la vida y la realidad nos parecen absurdas. Diferentes teorías filosóficas han tratado este absurdo y cómo encajarlo. A nivel más clásico, nos encontramos con el filósofo Heráclito, que, al ver las irracionalidades del mundo, se ponía a llorar. Por contra, Demócrito, veía que la realidad era absurda y, por tanto, ridícula, y se ponía a reírse de ella. Hasta cierto punto, considero que la mejor actitud es la de Demócrito: dentro de lo que se pueda, porque hay realidades muy duras, hay que procurar tomarse las cosas con humor para quitarles hierro y poder reaccionar: es mejor reírse del absurdo del mundo, que es ridículo, que dejarse llevar por la desesperación (repito, que dentro de lo que se pueda: porque hay situaciones apremiantes y duras que hacen que la vida sea imposible y pedir a la gente que lo sufre que lo tome con humor resulta incluso ofensivo; ya que no pueden, ni tampoco tienen por qué tomarse las cosas con humor).

Existencialismo, el tratamiento filosófico del absurdo



La filosofía que ha tratado de alguna manera el absurdo de la vida es el existencialismo. Hay diferentes vertientes de esta corriente, pero solamente describiré algunos de ellos: aquellos que, pese a intentar diferenciarse, tienen más en común de lo que les gustaría.

Los preludios del existencialismo son las filosofías vitalistas, que trataron sobre la vida humana, sobre el concepto de humanidad a través de hacer una reflexión de su vida, tratar al ser humano y definirlo por medio de señalar que el ser humano es el resultado de sus vivificaciones. Heidegger, el primer existencialista, se vio influído por Nietzche, cuyo principal referente fue Schopenhauer.

La filosofía de Schopenhauer entiende la vida como un proceso lleno de presiones por parte de los impulsos o las necesidades, tales como la sed, el hambre, el apetito sexual... Schopenhauer lo llamaba Voluntad o voluntad de vivir, la cual se podría reducir al deseo. Él nos crea sufrimiento, nos presiona con fuerza para conseguir cosas. Si no se obtienen, nos frustramos y, si se logran, tenemos una efímera satisfacción que no dura mucho, nos crea decepción y nos conduce a volver a buscar otra cosa en un círculo vicioso. Es como echar leña al fuego, sólo se aviva el ardor. Schopenhauer considera que la vida es tensión. Creo que mi personaje Ilargia tiene esta mentalidad.



El budismo, en esta línea, considera que la vida es sufrimiento por nuestro apego al deseo. Si nos aferramos con afán a buscar lo que queremos, andamos por la vida procurando lo que queremos para nosotros y alimentamos el egoísmo, en lugar de ver las cosas como son tratando de desenvolvernos en lo real y adaptándonos a la realidad cambiante. El que se aferra al deseo vive para conseguir cosas en el futuro que no vive o se aferra a un pasado que no puede cambiar. Entonces pierde de vista el presente y a lo que le rodea, lo cual sí está viviendo. Todos los males vienen del apego al deseo, la ira es deseo de venganza, la avaricia es deseo obcecado de riquezas... No es malo tener deseos si son pasajeros y permiten estar atento a lo que se está viviendo. Lo malo son las obsesiones, que no dejan vivir. Lo mejor es vivir el presente, estar atento al aquí y ahora.



Nietzsche, por su lado, considera que la vida es voluntad de poder. Todo ser viviente busca expandirse, crecer, ser más fuerte, hacer más cosas (tener poder es poder hacer cosas, tener capacidad para poder realizar lo que se quiere). La vida, entonces, es movimiento, actividad, querer superarse a sí mismo. Para Nietzsche, la vida no es tensión, la vida es energía.



Por otro lado, Nietzsche considera que hay que aceptar tanto el dolor como el placer, porque ambos son partes de la vida y sin ambas la vida no sería tal (sin placer, la vida sería martirio inútil y sin dolor, sueño o un proceso narcótico). Él lo personificó con el dios de la mitología griega Dionisios, dios que acepta todos los aspectos de la vida porque es el dios del vino, la locura y la tragedia (yo diría que las tres cosas están muy relacionadas, pero bueno).



Todos los esfuerzos por negar el dolor son enfermizos. La venganza, según Nietzsche, es atribuir como causa del dolor unas personas que dañan a otras y es el deseo de acabar con el dolor acabando con sus supuestos causantes. El remordimiento o la culpa es la venganza contra uno mismo, atribuir el dolor a uno mismo y mortificarse como expiación. Con ambos sólo se crea

mortificación y no acaban con el dolor porque forma parte de la existencia.



Pero bueno, supongo que no es algo que podamos aceptar realmente y, al final, sólo nos queda disfrutar cuanto podamos de la vida. La risa es una de las fuentes del descrito disfrute de la vida. En cualquier caso, el existencialismo retomará el tratamiento de la vida humana.

A partir de un análisis de la filosofía de Nietsche (y de otros autores como Husserl y los presocráticos), Heidegger construyó su teoría existencialista. Su existencialismo no tenía como objetivo tratar acerca del ser humano y su existencia, pero le sirvió de medio para poder describir el

ser. Sartre se vio notablemente influído por Heidegger (aparte de por Husserl y Marx) y sí que describió un existencialismo humanista, un existencialismo que explícitamente describiese qué es ser humano y en qué consiste su existencia.

Según Sartre, somos una pasión inútil, actuamos y queremos ser de una manera, y nunca llegamos a ser nada fijo. Por parte de Sartre, somos nada, nunca tenemos una manera de ser determinada como los demás seres con sus instintos, composiciones químicas y demás formas de ser ya fijadas.

Condenados a la libertad, a cada momento podemos actuar de una forma y ser de una concreta manera para al momento siguiente poder elegir actuar de otra manera y ser diferente. Siempre en potencia, nunca llegamos a una manera de ser, pese a tender a ello con nuestros proyectos y eso nos deja en un vacío inquietante que nos angustia.



Somos contingentes, efímeros, nuestra manera de ser es volátil y podríamos buenamente no existir sin que importe. La vida no tiene objeto, todos nuestros proyectos no conducen a hacernos ser algo. La vida, así, es absurda y saber eso puede hacer que nos revuelvan las tripas, conduciéndonos a la náusea. Toda vida es innecesaria, toda es inútil. Nuestro vida carece de relevancia, no tiene peso en el mundo y así surge lo que Kundera llama la insoportable levedad del ser: sentir que la vida carece de peso, interpretar que la existencia no tiene importancia.

La libertad de la que habla Sartre y de la que acusa de responsabilidad, se proyecta en el mundo. Un mundo construido con la actuación de cada uno y en coexistencia con las otras personas, el infierno de Sartre. Infierno porque nos encontramos con otros sujetos que nos miran desde su posición de sujeto, nos miran como si fuéramos objetos, objetos de conocimiento de su conciencia aunque sea. Sujetos llenos de intereses que nos ven como objetos y que, potencialmente, pueden utilizarnos para satisfacer sus aspiraciones particulares y proyectos. La intersubjetividad es complicada y, en la mayor parte de las sociedades, se deja de lado.



Así, constantemente amenazados y, a veces, utilizados, la coexistencia se vuelve dura y el mundo acaba convirtiéndose en una lucha de intereses, una lucha por el poder, por poder hacer más cosas, por tener más, acaba convirtiéndose en una lucha por los intereses. Se conforma un mundo hostil en el que todo es absurdo, en el que la vida es absurda y en el que la sociedad sirve a intereses y no a personas.

Como indica Camus, la vida y el mundo carecen de razón de ser. En la vida, se sirve a la producción ciega, que se reduce a producir por producir, y el trabajo se parece a la tarea encargada a Sísifo: levantar una piedra hasta una cima hasta que caiga allí y se deba volver a alzar de nuevo. La vida es repetitiva, sin "sentido", estéril: cada vez que realizamos una tarea en el trabajo, nos encontramos con una parecida. Es como limpiar la casa: poco después volverá a estar sucía, es un trabajo ingrato, mecánico, desagradecido e improductivo. Nuestra vida, en general, es así, una constante repetición insípida: trabajar-comer-distraernos-dormir, trabajar-comer-distraernos-

dormir... Es un eterno retorno. Todo intento por sustraerse de este absurdo puede ser visto como una forma de resistir, pero al final solamente es un aguante, un soportar la angustia y la náusea del absurdo. La existencia se limita a una serie de subterfugios para soportar la vida.

Aunque nos gustasen nuestras tareas rutinarias laborales y domésticas que, en un cierto punto limitado, hemos elegido (obligados), la repetición hace que se vuelvan insípidas y tediosas. Pensemos en nuestro plato favorito. Imaginemos que lo comiésemos todos días. Acabaríamos resultando algo de lo que nos cansaríamos y nos resignaríamos. Lo mismo pasa con las tareas rutinarias que hacemos por obligación, tanto trabajar como ocuparse de la casa y la crianza de los hijos.

Schopenhauer una vez escribió que el optimismo es un cruel y duro sarcasmo teniendo en cuenta la realidad que hay que vivir. ¿Acaso hay algo que niegue el absurdo de la vida y pueda revocar sus palabras? Tal vez, un poco el buen humor.

El infierno son los otros

Sumado a todo lo dicho, Sartre introduce otro elemento que hace que nuestra vida sea más angustiante: la alteración que nos dan las personas, la alteridad nos altera. Como ya describí anteriormente con brevedad, bastantes personas nos tratan como objetos, como objetos de observación o como herramientas para satisfacer sus objetivos particulares.

Influencia de Heidegger

Sartre se vio influenciado por Heidegger. Es interesante ver qué consideraciones tenía Heidegger para ver qué motivaciones tenía en mente Sartre, en qué reflexionaba antes de llegar a sus conclusiones.

Heidegger trató la ontología, la teoría del ser, la descripción de en qué consiste el ser, pero el ser se conoce a traves de los entes (objetos, animales, personas...) y un ente especial es el ser humano porque es consciente, puede pensar el ser y reflejarlo en su existencia. Por ello, para conocer el ser, Heidegger escribió acerca del ser-ahi (*dasein,* estar en situación). Gracias a ello y a posteriores estudios sobre la metafísica tradicional (la ontología anterior a él), pudo definir que el

ser es lo que desvela el ente, es el que descubre y describe cada ente cambiante en el tiempo (que está siendo, carente de una forma fija).

Ser-en-el-mundo junto con ser-con-otros

Heidegger es un filósofo que, ante todo, se ha dedicado a la ontología. Sin embargo, él parte de la existencia para llegar al ser (en tanto en cuanto el existente es el que se dedica a investigar el ser). La existencia es la esencia del ser humano, su modo de ser. Su modo de ser es el que le define, el ser libre.

El ser humano para ser tiene que actuar, y ese actuar es hacer cosas y embarcarse en proyectos en un mundo. El ser humano es en el mundo. Esto le vincula a las cosas y a las personas. Somos con otros. El ser-con-otros no es mera existencia compartida de un mismo mundo. Nuestros valores y afectos también van dirigidos hacia los demás, nuestro ser también se forja hacia los demás.

La inauntenticidad

Lo propio del ser humano es elegir. Si se ve demasiado influenciado por los demás puede perder su autenticidad. Si se comporta como los demás esperan que te comportes, si sigues sus tradiciones y costumbres... se limita la elección. Se actúa automáticamente, sin elegir. Se aliena la libertad.

Las tesis para reflexionar de las que disponía Sartre eran: que lo propio del ser humano es ser libre y ese ser se realizaba en el actuar en el mundo junto y con otros. Ese ser con otros puede ser peligroso, en tanto puede alejar del ser auténtico. Los otros son considerados, pero también son amenaza y seres de los que prevenirse.

Sartre. El para-sí

En el existencialismo, la existencia precede a la esencia. Es decir, primero existimos y luego hacemos nuestra propia manera de ser. Los animales tiene instintos, tienen una manera de ser ya dada, una esencia, pero las personas, no; y tenemos que construir nuestra manera de ser, actuando de una manera u otra. El ser humano construye su personalidad propia, su personalidad propia, su autenticidad.

La existencia precede a la esencia, existimos y luego somos. Actuamos de una manera a cada momento y siempre podemos después actuar diferente, nuestra manera de ser no está determinada, vivimos en cierta libertad, y, consecuente, siempre estamos en potencia de ser distintos y nunca llegamos a ser del todo, tenemos proyectos pero no nos definen del todo: somos una pasión inútil. Somos libres, estamos condenados a libertad y a la responsabilidad que conlleva, pero también a la falta de ser. El ser humano es una pasión inútil.

En "*El ser y la nada*" encuentra Sartre dos modos de ser: el en-sí y el para-sí. El en-sí es un modo de ser determinado ya. Es el modo de ser de las cosas: que es ser de una manera fija, sin que dé cabida al cambio (que no esté ya definido en-sí mismo). El para-sí es el actuar de los seres que pueden elegir (la conciencia) y, por tanto, su ser no está determinado.

El para sí, la conciencia, es un ser en el que constantemente puede elegir y cambiar; por lo que no se puede definir de una forma definitiva (su manera de ser, su actuar como individuo) y, por ello, hasta cierto punto no se puede decir que es (puede cambiar constantemente, nunca es de una forma plena: siempre es potencial). Por ello dice Sartre que es nada. Cada vez que se actúa es de una manera, somos de una manera y después puede ser de otra (a cada momento se es algo, en acto es algo), pero nunca llegamos a ser del todo, siempre estamos pendientes de ser diferentes (elegir actuar de otra manera), siempre se es potencia. El ser humano es una pasión inútil.

El conflicto: los otros

El ser humano se encuentra con otros seres humanos y este encuentro es conflictivo. Observamos a otra persona y, de esa forma, lo convertimos en objeto, en objeto de observación. El problema es que la otra persona hace lo mismo y la compañía nos resulta conflictiva.



Aquí se ve que ha heredado de Heidegger la consideración que designaba al ser humano como ser libre. Y al igual que él, tiene que decir que el ser libre supone el actuar en el mundo y junto/con los demás. . Hay que mirar que tipo de relación consiste entre el para-sí y el resto de para-sí que le rodean.

El otro nos sirve para definirnos, en tanto que vemos a seres parecidos a nosotros pero que no son yo y nos permite ser en tanto otros. Observamos a los otros y los juzgamos. Los tratamos como objetos. Sin embargo, ellos nos pueden devolver la mirada. Eso nos da pudor.

Lo descrito es lo que lleva al conflicto. No sólo nos encontramos a un ser al que no podemos convertir en objeto, sino que nos hallamos ante un ser que pretende transformarnos en objeto. Cada uno pretende objetualizar al otro, para poder desenvolvernos con ellos.

Se pretende al otro que se comporte como un objeto, aunque no lo sea. Se trata al otro como un instrumento de mis propósitos para poder desenvolver mi ser, para hacer mi voluntad. El conflicto surge porque los otros también pretenden hacer lo mismo y hay tensión y enfrentamiento porque ninguno quiere ser alienado.

El otro es un ser que puede degradarnos. Estamos en constante tensión y enfrentamiento con él. Es un ser potencialmente peligroso y amenazante. Es un infierno estar con los otros. Eso hace que no se tenga mucha consideración hacia los otros. Hacia alguien que nos puede dañar (y si no se quiere ser dañado) sólo se puede padecer hacia el aversión y desconfianza. Esto hace difícil la convivencia y el ejercicio del deber. Es costoso tratar a alguien con respeto si se siente miedo o asco hacia los demás. El resultado no es satisfactorio, pues la convivencia es una convivencia conflictiva y en tensión.

Además de eso, todos tenemos intereses y vivimos en una sociedad en el que la distribución de recursos no es social, sino sometida a un capitalismo salvaje, en el que las personas acceden a los recursos por medio del dinero y en el que el trabajo no está asegurado (de ninguna manera, es cada vez más precario en Occidente y semiesclavo en países del tercer mundo). Vivimos con seres que nos consideran objetos (con la falta de escrúpulos que ello implica) y con los que tenemos que competir para conseguir los medios de subsistencia. Toda filiación es temporal y mientras no haya relaciones de poder hay buen ambiente, pero cuando hay riesgos de despidos, generalmente, cada cual va por su camino y trata de trepar como sea (si es que no ponen la zancadilla directamente).

Las relaciones de poder en la pareja también son asimétricos. Como señalaba Simone de Beavoir, este enfrentamiento al Otro se realiza contra la mujer (que es de una manera u otra tratada como objeto de dominación).

Beauvoir entiende que las relaciones hombre/mujer en las sociedades patriarcales consisten en las relaciones amo/siervo. El hombre necesita considerarse sujeto y, para eso, tiene que haber otro ser que haga de objeto para que él, como es diferente, le permita proclamarse sujeto. Entiendo que en las actitudes patriarcales, el hombre trata a la mujer como objeto para situarse por encima de

alguien y poder sentir que "él es alguien", que el es sujeto, frente a otro ser diferente que será un objeto. El hombre trata a la mujer como objeto (de deseo, de servidumbre, de reproducción...) para situarse por encima de ella. Necesita a alguien que le reconozca como sujeto, pero él la trata como si fuera un objeto. El hombre se ve como sujeto al tener frente a un ser diferente a él que ve como objeto, la mujer: al ser diferente de la mujer, que es el objeto, entonces puede considerarse un sujeto.



En general, en nuestra sociedad la mujer es presentada desde diferentes medios (publicidad, películas, series de televisión...) como objeto, como objeto de deseo. Es presentada bajo posturas y actitudes sexuales y serviles. No pasaría nada si se presentará a la mujer como sujeto sexual activo, como persona con carácter e iniciativa que vive la sexualidad con libertad, pero frecuentemente es cosificada sexualmente adoptando posturas y actitudes de sumisión, servilismo y objetualización. En la publicidad, se expone el cuerpo femenino (no su personalidad) como parte de la promoción, subconscientemente como parte del producto y "cosa" a adquirir en caso de que se compre el producto o servicio anunciado (subliminalmente se da a entender que si se consume lo anunciado, se logrará de alguna manera atraer a una mujer sumisa y esclava sexual de los hombres).

La dialéctica del amo/esclavo de Hegel pasa a ser entre los sexos la dialéctica del amo y la esclava. El papel de la mujer es el de una subordinada del varón, es tratada como la referencia de una instancia más alta y básica (siempre se habla de una mujer como "la madre de", "la esposa de", "la secretaria de"…). Su modo de ser (su modo de ser tratada, de actuar y de poder desenvolverse

en el mundo), está fijado como contingente (no necesario) o dependiente de un modo de ser considerado como modo de ser positivo (existente, que se está realizando o desenvolviéndose) en el mundo, que es el del varón y a partir del cual y para el cual se realizan los demás modos de actuar, que están orientados (y dirigidos y planteados) hacia él.

En el mejor de los casos, en el primer mundo, la mayoría de mujeres cobra menos que los hombres ocupando los mismos puestos (por lo menos, un 15% menos), tiene menos oportunidades laborales (hay gran feminización de la precariedad laboral y puestos bajos), se ocupa de la mayor parte de las tareas del hogar y de cuidados (de niños, padres...). Todavía la mayoría de las mujeres de nuestra sociedad, para nuestra vergüenza masculina, son de hecho sirvientes del hombre (pese a que las feministas hayan conseguido cambiar muchas cosas y todavía sigan luchando para que la mujer tenga los mismos derechos -laborales, de ocio y reposo- y deberes -reparto de tareas del hogar y cuidados-).

En conclusión, estar con los demás puede ser un verdadero infierno. Normalmente, tenemos relaciones cordiales y afectivas, pero siempre con conflictos latentes, luchas de poder y resquemores que pueden estallar en cualquier momento. El ambiente de trabajo se puede enrarecer, las costricciones a las que se le somete a la mujer se descargan con justicia (en el mejor de los casos con activismo feminista) y la exclusión social conduce al robo y a la violencia.

En potencia, la sociabilidad puede ser dañina, pero en constantemente en acto (en cada momento). En general, tenemos buenas relaciones con nuestros vecinos, compañeros de trabajo, pareja y familia (pese a puntuales estallidos resquemor y reproche). Sin embargo, hay bastantes personas mezquinas que pueden tocarnos la moral (por crueldad o por descargar sus frustraciones) y hacer que parte de la vida social sea dañina. Y no hay mucho que hacer. El que da primero, da mejor. Podemos defendernos, pero el agresor se reirá al ver que su acto pasivo-agresivo ha conseguido que nos sintamos mal: al entender esto se ríe de nosotros. Y no hay nada que se le pueda decir que le pueda una gran mella, ya va ganado con la conversación y saldrá con ella con un suficiente grado de satisfacción. Una parte de la vida social es dolorosa.

Vivimos sin un referente claro de “sentido de la vida” y nos angustiamos, la vida social tiene un parte dolorosa y conflictiva ¿Cómo atajar esta existencia humana tan desalentadora? ¿Cómo soportar tanta tensión social? ¿Cómo superar la angustia? Tal vez con la comedia. Hay que investigar la comedia, más concretamente en la satisfacción que nos puede proporcionar (hay que

ver si puede aligerar la angustia de forma que la vida sea soportable – los problemos no nos lo quitará, pero quizás pueda darnos un gozo que haga que se reduzca la angustia y podamos vivir de manera soportable-).

Capítulo 2: La comedia y el poder de la risa

La belleza nos reconcilia con el mundo

El tratamiento de la experiencia estética más elaborado que he tenido a bien en conocer es el que realiza Kant en su *Crítica del juicio* [estético]; por tanto, es en el que más me basaré para tratar la estética filosófica (que es la reflexión acerca de la experiencia sensible contemplativa -que se da sobre todo en las artes-). Kant consideraba que la belleza nos reconcilia con el mundo porque hace que sea agradable (pese a todos sus defectos). Es una valoración (juicio, discernimiento) sobre lo que se contempla que nos da bastante satisfacción.



Hay un juicio estético que da bastante satisfacción, las artes se dedican a plasmar varias experiencias estéticas: así que las artes podrían hacer llevadera la vida (bueno, por lo menos, hasta cierto punto, dentro de unos límites: frente a situaciones muy duras seguramente no haga mucho o ningún efecto). La comedia es un arte y, por tanto, también podría traernos satisfacciones que reduzcan la angustia del absurdo.



Para poder explicar la teoría de los juicios estéticos de Kant, primero hay que diferenciarlos de otros tipos de juicios (del entendimiento o conocimiendo, y de los juicios éticos). Empezaré por los juicios de entendimiento. Kant, en su *Crítica de la razón pura* realizó una crítica acerca de los juicios de conocimiento, estableciendo cómo conocer los objetos a través de la experiencia o de los datos sensibles y el entendimiento. El conocimiento parte de la experiencia, tamizada y enfocada por parte de categorías del conocimiento o los *aprioris* como el espacio y el tiempo. En el entendimiento se unifica los datos de los sentidos en la intuición, pasados por las ideas formales: podemos pensarlos y obtenemos conocimiento experimental pasado por el filtro de unas nociones

previas (la tridimensionalidad y el tiempo: sin ellas, los datos sensibles serían un haz de sensaciones desordenados, desenfocados e incomprensibles). Estos juicios fueron llamados por Kant juicios sintéticos *a priori*. Dichos juicios son, en la teoría kantiana, universales y objetivos.

Con la razón podemos pasar del ser (cognoscible por el entendimiento) al deber ser. Se pueden formular axiomas de conductas en el pensamiento, a nivel formal, pero sin conexión con la sensibilidad. Ella sólo puede dar cuenta del ser de las cosas, de cómo son o cómo las conocemos.

La acción moral no es observable, es resultado de un juicio formal y una evaluación del pensamiento. La acción moral no está dada, sino que debe ser. Es sólo pensable, pura formalidad: solamente puede ser tratada con ideas despegadas de la sensibilidad. Y ella nos permite pensar normas o axiomas que tenemos que considerar que toda persona debe cumplir: son normas universales, racionales y autónomas, separadas de la heteronomía de las circunstancias y de los sentimientos que no dependen de nosotros.

El ser humano puede dirigir su vida, darse sus propias leyes y no está determinado como los seres naturales sometidos a la necesidad. De esa forma, tiene libertad o, al menos, libre arbitrio: es un sujeto y no un objeto, es un fin y no un medio. Este hecho es lo que le otorga dignidad, pero no le da felicidad. Fuera de la emotividad, la ética no nos hace felices, sino, como mucho, dignos de la felicidad.

En cualquiera de estos dos casos, la razón no trata la subjetividad y queda separada de ella. La sensibilidad queda constreñida a servir al entendimiento o a la búsqueda de fines en la ética. A partir de estas dos facultades no podemos disfrutar de la sensibilidad.

Kant explica que la experiencia estética proporciona placer, indica que más allá de la facultad cognoscitiva (basada en la sensibilidad y el entendimiento) y la facultad práctica (la capacidad de darse máximas acerca del deber ser por medio de la razón autónoma, que fomenta una facultad de desear según el concepto de libertad) existe la facultad estética (que realiza juicios en relación con el sentimiento de placer y displacer), mediando la tercera entre las dos primeras y que permite a las personas el desenvolvimiento de la búsqueda del placer en la actividad (aunque sea siquiera la artística). La facultad estética realiza juicios de gusto, acerca de los sentimientos de placer y displacer.



Las capacidades de elaboración de juicios y de ejercer el pensamiento, no se reducen a las capacidades cognoscitivas o a las morales, sino que dentro de las facultades humanas es posible el elaborar juicios que proporcionen sentimientos de placer, es posible interpretar la realidad de forma placentera y relacionarse con ella sin verse reducidas a la investigación y la observación del mero cumplimiento del deber (reduciendo la actividad a ser dignos de la felicidad y olvidando la búsqueda de la propia felicidad).

Hay un modo de captar la realidad de forma placentera, más allá de cómo sea lo que nos rodea o los objetivos (el placer es desinteresado, carece de la satisfacción de la utilidad del objeto, que simplemente es contemplado y no utilizado como instrumento para conseguir algo). La estética carece de fin, es mera contemplación, no hay utilización de medios para lograr algo positivo porque no busca nada fuera de sí.

La capacidad estética, así, permite ir más allá de la investigación de la realidad y su uso para lograr fines más allá de la propia actividad (la obtención de los propósitos, las finalidades, la utilidad o instrumentalización); realizando una actividad creativa, en la que se generan nuevas representaciones y se logra satisfacción dentro de la propia actividad (dado que el placer es desinteresado y sin fines, situado en la pura contemplación). El objeto deja de ser usado como

objeto de estudio o como medio para el cumplimiento del deber, se convierte en fin en sí mismo al ser contemplado y no usado, liberándolo de la instrumentalización y la búsqueda del control del objeto.

Kant señala que en el juicio estético de la belleza hay un libre juego de las facultades del ser humano, un juego entre el entendimiento y la imaginación (dado que en él hay un cierto concepto de belleza, que nunca lo cubre del todo y deja abierto la apertura a nuevas representaciones, concepto que es comunicable y, por tanto, universal, pero universal subjetivo).

Dicho juicio permite dar papel a la sensualidad, dado que es un juicio de gusto, que se nutre de un sentimiento de placer. La razón y la sensualidad quedan entonces reconciliadas y no separadas o divididas. Entiendo que estuvieron separados por el control de la razón a lo sensual en las capacidades cognoscitivas -reducir la experiencia a experimentos dependientes de la teoría que se investiga- o en las capacidades morales (poner por encima el concepto del deber o los valores).

La estética hace juicios subjetivos, pero que son universalizables. Son comunicables, se puede con el lenguaje hacer valoraciones estéticas que, aunque no sean compartidas por los demás, son entendibles. Puede que varias personas no estén de acuerdo con que un cuadro es bello, pero entienden a la persona que dice que es bello (y por tanto pueden emitir su discrepancia). Hay un sentido común que permite la elaboración de juicios comunicables.

La sensibilidad no queda reducida al conocimiento sensible (a la experimentación, que es mediada por la teoría), en la estética no se reduce la experiencia sensible por el control de la razón, sino que se puede mostrar como lo que también es: estimulante de los apetitos sensuales, que son placenteros.

El arte permite independizar la sensualidad de la razón, liberando a la primera y reconciliando a ambas. En el arte se puede mostrar la percepción y los sentimientos sin ataduras y sin estar cincunscritos dentro de las limitaciones o la utilización de la razón teórica o la práctica, se pueden desenvolver con libertad dentro de símbolos y conceptos, armonizándose así sensualidad y razón. A través de la estética, nos reconciliamos con el mundo por darnos la belleza una predisposición positiva hacia él: el que se pueda apreciar belleza en la realidad, hace que parte de ella nos resulte agradable o positiva.

Schiller siguiendo a Kant, indica que la imaginación siendo una facultad central de la mente y al ser la belleza una condición necesaria de la humanidad, la facultad estética puede modular la humanidad. Schiller entiende que en la civilización hay dos conceptos divididos y separados, la sensualidad (“impulso sensual”, activo) y la razón (“impulso de forma”, pasivo y receptivo).

Su reconciliación por medio de la estética traerá la liberación política y del ser humano, dado que la belleza traerá la libertad. Hará sensual a la racionalidad y racional a la sensualidad, permitiendo capacidades a las personas que les liberen del constreñimiento de la necesidad y de las leyes impuestas. Libera de la necesidad al hacernos entender que el estado de cosas presentes no está determinado, sino que se puede actuar en él. La razón se reconcilia con la sensualidad y permite que pueda ser vivida y experimentada para que podamos disfrutar del mundo a través de nuestras facultades mentales.

La estética hace que la vida sea más satisfactoria. Las artes, en general, procuran transmitir experiencias estéticas (belleza, sublimidad y otras), las cuales, como se ha descrito, son gratificantes. La comedia es una de esas artes, hay que tratarla en su idiosincrasia para ver si dan estas experiencias estéticas y satisfacciones, o si bien es un arte muy particular que por su singularidad da otro tipo de gratificación.

Reflexiones filosóficas sobre la comedia

Julio Cortazar, el escritor de la novela *Rayuela*, consideraba a la comedia como lo contrario de la cultura, en tanto en cuanto la comedia es vulgar y, por tanto, opuesta al refinamiento.



Es una puntualización bastante contundente, pero, en realidad, hay muchos tipos de comedia y hay formas de expresión humorística basadas en el ingenio, la ironía y refinados sarcasmos.



En cualquier caso, hasta cierto punto entiendo que hay un grado de verdad en el punto de vista de Cortazar: la comedia no es como las otras artes. Las demás artes, frecuentemente y tradicionalmente, tienen como objetivo la plasmación de la belleza y la sublimidad (es verdad que tienen otras intenciones: ellas buscan transmitir ideas, emociones, contenido simbólico y un largo etcetera).

De cualquier forma, en principio, la comedia no busca la belleza y la sublimidad. Sin menoscabo de que las distintas expresiones humorísticas pueden tener una puesta en escena bella o sublime, no es su objetivo principal. Por tanto, las satisfacciones que pueda dar la comedia no serán las experienzas de gozo que dan la contemplación de la belleza y la sublimidad (lo que no quiere decir que no podamos aprovecharlas en otras artes o en la contemplación de paisajes, la naturaleza, personas y otros focos de atención).

La comedia es lo contrario de la tragedia. Si se define la tragedia, será fácil describir en qué consiste la comedia. Según Aristóteles, la tragedia es la historia de un personaje principal que, a pesar de no ser malvado del todo, es responsable de una mala acción y sufre por ello. Si fuese malvado por completo, no despertaría la compasión del público, que es lo que se quiere despertar. Durante la tragedia el personaje sufre y el público se compadece de él hasta que muere y se produce en los espectadores una *catársis* o un fuerte alivio, con el que el público se siente mejor.

Volviendo al tema, entiendo que la comedia es distinta, aunque no tanto. Por un lado, la comedia no procura despertar la compasión del público, dado que eso impediría la posibilidad de reírse de los personajes. Pero, por otro lado, en la comedia se crea una tensión, se generan unas expectativas para el público, que se terminan una vez que es presentado el elemento jocoso y risible tras haber sido presentado poco a poco y haber creado una espera.

Esto se refleja bastante bien en el cómic. Según el autor McKenzi, en el cómic humorístico, hasta que llegue el chiste o el "gag", los lectores esperan la aparición de ese "gag" que va poco a poco presentándose o anticipándose, se crea una expectación y una tensión, que es liberada una vez es presentado finalmente el "gag". Los *Tractatus Coislinianus* (de autor anónimo, pero atribuído a Teofrastro o a Aristóteles) van por la misma línea: en la comedia, al igual que la tragedia, se crea un climax, se exalta y exagera algo hasta la extenuación, hasta que se descubre que todo queda en nada y la gente descarga toda la tensión generada por el climax, en forma de un estallido de risa.

Se da otro tipo de *catársis* o descarga de tensión, aunque realmente mucho más agradable y alegre; esto puede llevar a la consecuencia que con los "gag"s se da la risa y se descargar tensión, tensión que puede estar en nosotros previos a la climax del chiste o el "gag": la risa que da la comedia puede servir para aliviar la tensión de la angustia del absurdo (aunque sea un poco). Además, si es posible caricaturizar nuestras preocupaciones y problemas de forma que parezcan ridículas (si no son graves), se le puede quitar un poco de hierro, darnos un respiro para que podamos afrontarlos y buscar con tranquilidad y la mente más despejada y clara. Es mejor tomarse las cosas a risa (siempre que sea posible, debo reconocer que hay situaciones tan duras que es imposible o, incluso, ofensivo tomarse fatalidades extremas a broma).

Por otro lado, Bergson en su libro *La risa*, describe que la comedia refleja las cualidades de la humanidad y, de esa forma, realiza una función social. En la comedia se refleja de manera deformada los defectos de las personas, los personajes se comportan de una manera atrofiada a la conducta humana. Representan nuestros típicos defectos o errores hasta convertirse en tópicos: cada personaje representa o puede representar al prototipo de envidioso, avaricioso, estúpido... de forma cerrada y sin salirse de esa desfiguración. Los personajes, así, se comportan conforme a su principal característica o defecto de forma mecánica como representante de cada arquetipo o estereotipo de conducta.

De esa manera, actúan de forma contraria a las personas, que viven con más naturalidad y sin tanta cerrazón (sin comportarse siempre de una manera determinada en toda situación de forma forzosa). Son una parodia de la humanidad, son seres que se comportan de forma mecánica cuando las personas viven de una manera más flexible. Así, los personajes son una versión deformada y jocosa de la humanidad y pueden ser objeto de burla por su ridícula forma de comportarse.

Los lectores, al entender el papel cerrado que representan los personajes, se anticipan a lo que va a pasar y se crean unas expectativas. Pueden prever cómo va a equivocarse (o "tropezarse siempre en lo mismo) el personaje ante diversas situaciones en las que se puede imaginar cómo va a salir mal por no ser flexible y adaptable. De esa forma surgen la anteriormente mencionada expectación, tensión y desahogo por el "gag".

Dado que el dibujo del cómic permite una mejor deformación de los personajes, a través de usar un diseño de personajes de imagen distorsionada o por usar efectos visuales, los cómics permiten reflejar de una forma visual, directa y clara todo lo descrito. Los cómics reflejan mejor la distorsión de los personajes.

Según Begson, gracias a esta deformación, se cumple una función social: las personas que ven a estos personajes ridículos evitarán su conducta y sus defectos por miedo a ser sometidos a la humillación y objeto de burla a la que se ven abocados los personajes de la comedia. En cualquier caso, si podemos caricaturizar cómicamenta a aquellas personas que nos dañan, salvamos el "infierno" de Sartre. Podríamos superponernos sobre el absurdo de que algunas relaciones sociales son asociales, dañinas

y tóxicas (hasta cierto punto, hay verdaderos “monstruos” que cometen crueldades terribles y se hace imposible hacer esto)

¿Puede la comedia con el absurdo? Quizás. Si podemos pensar que nuestra vida es tan absurda que es ridícula, puede que nos riamos de ella y nos venguemos del absurdo reduciéndolo a la más mínima expresión. Pero, nuevamente, debo señalar que existen realidades en este mundo que son tan terribles que el hecho de proponer que se tomen a broma es poco menos que una monstruosidad. Lamentablemente, esto no es una receta potente para la vida.

Capítulo 3: La comedia, la virtud de hacer reír

La risoterapia ha sido probada como un tratamiento que conlleva grandes beneficios terapéuticos (sin llegar a curar enfermedades, consiguen animar a los pacientes y aliviarles mucho). Mi hermana es payasa de hospital en el hospital de Cruces (Barakaldo) y me cuenta que su práctica cómica no solamente mejora el ambiente cerrado y grave de un hospital, sino que consigue que los pacientes (sobre todo niños) se sientan a gusto y tengan más ganas de vivir. Incluso le da este impulso de vitalidad a niños y niñas enfermas de cáncer, que empiezan a tener ilusiones, que despiertan a tener ganas de hacer cosas como andar en bici, jugar, y, ¡en fin, tener una vida de niño, tener una infancia.

Si para nuestra vida la risa nos hace superar el absurdo, entonces el provocar la risa, el arte de la comedia, es algo positivo: es un acto que podríamos calificar como ético, como virtuoso. Sin embargo, la ética filosófica moderna, fuera aparte de las teorías de la filosofía de los valores, ha dejado de lado la virtud y la búsqueda de la felicidad; desde Kant se ha convertido en una deontología, una reflexión sobre los deberes. En una expresión libre de las palabras de Kant: “la ética no sirve para hacernos felices, sino para ser dignos de la felicidad”. Sin embargo, hubo una época de la historia de la filosofía europea en que se consideró la felicidad como clave, o como poco parte, de la ética: la *eudaimonia*, la ética de la felicidad.

Eudaimonia: éticas de la felicidad

La tradición oral antigua, en la que se transmitían los saberes conocidos y las costumbres a través de poemas recitados, no permitía demasiado espacio para la reflexión y la crítica (se escuchaba, se recibía de forma pasiva e inmediata, sin dar tiempo para un exhaustivo pensamiento). Por tanto, en muchas ocasiones no había un gran cuestionamiento acerca de lo que todo el mundo consideraba bueno o malo.

Con la llegada de la cultura escrita, se produjo un gran cambio: se contaba con varios escritos acerca de las costumbres, que permitía tomarse suficiente tiempo para pensar sobre ellos y afirmaciones fijas y marcadas a las que se podía referir de forma directa para reflexionar detenidamente su contenido.

La conciencia moral objetiva, el considerar las normas morales como dadas y objetivas, dio paso a una conciencia más subjetiva o de cuestionamiento por parte de cada sujeto. Sócrates pudo realizar preguntas acerca de lo que los demás entendían por bueno, por virtud y por justicia; y su método dialéctico pudo mostrar que muchas veces, por el asentimiento a lo dado por la tradición oral, no se tenía una idea demasiado firme acerca del bien. La posibilidad de la reflexión la había abierto la cultura escrita y, así, Sócrates pudo empezar su camino hacia el subjetivismo en la moral. Pudo hacer las preguntas que le formulaba su daimón interior acerca de lo que no está bien y cuestionar las ideas dadas.

Tras él hubo muchas reflexiones acerca del bien. Los hedonistas consideraban que el bien era el placer, pues consideraban que daba la felicidad. Platón situaba el bien en la justicia, a la que se podía llegar a través de la razón y que daba equilibrio a la persona y a la sociedad.

Aristóteles cuestionó dichas proposiciones, criticó la justicia de Platón por situarla en un mundo de las Formas ideales que no es demostrable y negó el hedonismo por considerar que el placer puede llevar a excesos, traer sufrimiento y ser más propio de animales que de personas.

Aristóteles consideraba que todo ser se dirige a un bien, hacia una finalidad y encuentra que la finalidad del ser humano tiene que ser la felicidad. Si la felicidad no proviene del placer por ser voluble y conducente al exceso, la vida buena tiene que venir a través de la virtud, que es un justo medio entre el exceso y el defecto (p.e. la cobardía es una lamentable falta de valor y la temeridad es excesiva, mostrando que la valentía racional es mejor que ambas).

Dentro de las virtudes están las intelectivas (que pueden conocer acerca de las cuestiones universales) y las virtudes prácticas (que atienden los casos particulares). En la vida se ha de usar la prudencia para poder saber cómo actuar en cada momento particular teniendo presente las normas más generales, ella es la mediadora necesaria entre las virtudes intelectivas y prácticas que nos permite decidir en cada momento. La prudencia nos permite actuar en la comunidad en la que vivimos, en la *polis*, y realizar las excelencias humanas en ella, permitiendo la posibilidad del logro de la felicidad porque la virtud da satisfacción.

Sin embargo, al final de su *Ética a Nicómaco* se da cuenta de que la realización de la virtud no depende de uno mismo, depende de los demás, de su disposición a que seamos virtuosos con ellos. Por tanto, no siempre se pueden realizar las virtudes prácticas. Las únicas virtudes que siempre quedan a nuestra disposición son las intelectivas, siempre podemos ponernos a investigar, a aprender o, al menos, pensar. Y el aprendizaje es satisfactorio, nos hace conseguir *thauma*, asombro vertiginoso pero agradable por lo que nos rodea, y nos permite adquirir conocimientos o puntos de vista interesantes (lo cual es satisfactorio).

Con la llegada del helenismo, la caída de las *polis* lleva a concepciones de la moral más universalista, se intenta reflexionar no como vivir en comunidad sino cómo vivir en el mundo con una moral para todos los seres humanos.

Los cínicos consideraban que lo propio del ser humano es vivir conforme a la naturaleza y entienden vivir así viviendo con lo justo (pocas propiedades para satisfacer las necesidades más primarias) porque vivir con más nos hace dependientes de los lujos y, así, nos hace menos libres.

Los estoicos son herederos de los cínicos y también defienden vivir conforme a la naturaleza, pero entienden que la naturaleza es racional y que, por tanto, las personas tienen que vivir racionalmente, cumpliendo los deberes cívicos, más allá de los prejuicios y creencias que provienen de las pasiones, que nos llevan a excesos. Consideran que hay que hacer el deber por el deber porque éso está sustentado en la racionalidad y no en factores más volubles como la satisfacción o el placer. A pesar de todo, enfrentarse a las pasiones endurece el carácter y permite soportar los avatares de la vida, logrando la *ataraxia* o serenidad. La ética no busca la felicidad, pero la acaba consiguiendo como complemento.



Los epicúreos coinciden con los estoicos en la consecución de la *ataraxia*. Parten de que la ética debe buscar la felicidad y que ella se basa en la búsqueda del placer y evitar el dolor; pero entienden que es más importante es evitar el dolor y, para eso, es mejor evitar los excesos del placer (p.e. comer demasiado y sufrir indigestiones) y tener una vida más moderada, templada y prudente: tender hacia la *ataraxia*.



Ética del deber y su respuesta: retorno a las virtudes

Deontología, ética del deber

Kant entendía que la búsqueda de la felicidad la realiza cada persona a su manera, cada cuál tiene una manera propia de conseguir la felicidad y la ética tiene que procurar describir afirmaciones éticas que pensemos que toda persona debería aceptar, tiene que ser de alguna manera universal. Además, si nos fijamos en las morales concretas, veremos que son códigos de normas: es decir que son regulaciones que tratan de ordenar algo y ese algo es la sociedad (que es a través de los deberes morales que cada persona pueda pensar que puede adoptar y que toda persona debería tomar como imperativo categórico.

El imperativo categórico de Kant es una orden estricta que nos damos a nosotros mismo y consideramos que toda persona debería cumplir porque su vulneración conllevaría al perjuicio de las personas y las personas. Consiste en que el sujeto se dé normas que siempre se debe cumplir porque consideramos que son mínimas de orden y moralidad. Por ejemplo: no matar, es una norma tan básica y mínima que el sujeto pensante puede tomar como deber que debe realizar siempre, sin importar las circunstancias, puede concluir que no hay nada que excuse matar, que no se debe matar y que hay que procurar por los medios posibles que otros no maten (es una norma que el sujeto puede pensar como fundamental y de obligado cumplimiento). Por tanto, se concluye que la ética tiene que ser una reflexión de los deberes u obligaciones morales.

Como ya se ha enseñado con anterioridad, a lo largo de los siglos ha habido muchas versiones de la ética como *eudomonía* o búsqueda de la felicidad, pero dicho planteamiento cambia con la aparición de la filosofía moderna. Para empezar, Hume separa el ser del deber ser, la razón no puede llegar a conocer las cuestiones morales porque la razón se ocupa del entendimiento de las cuestiones que existen y no acerca de lo que deberían ser, objeto de reflexión que obedece a otros factores. Él coloca en el sentimiento el factor en el que se basan las virtudes.

Kant sigue esta tradición de separar los modos de conocer. Señala que el modo de conocer, el entendimiento es empírico (aunque mediado por aprioris del entendimiento) y la razón práctica carece de contenido sensorial (no hay juicios con contenido concreto en la experiencia que dé

cuenta de lo que debería ser, pertenece al pensamiento), los juicios prácticos son puras formas del pensamiento.

No se pueden hacer leyes como la ciencia, solamente generalizaciones que se da a sí mismo el sujeto en su reflexión. Cada sujeto toma como máximas normas que, como mucho, las pueda pensar como algo que deberían cumplir todas las personas. El sujeto se pone como deberes unas normas que entienda que tienen que ser obedecidas de forma universal, se tiene que plantear imperativos categóricos (las normas no pueden ser para casos concretos porque carecerían del peso de las normas estrictas si fuesen circunstanciales).

Gracias a su capacidad para ponerse normas de forma autónoma, el sujeto se distingue del objeto (que es usado, es un medio para realizar acciones que lleven a un fin), se pone sus propios fines (se dirige a sí mismo) y ello le confiere dignidad.

El sujeto, así, no tiene que pensar en buscar la felicidad (que puede venir de causas subjetivas y no universales; y que es innecesaria para basar los deberes). Como mucho la ética nos hace dignos de la felicidad.

Hegel, por su parte, considera que la moral y las costumbres se van construyendo en el tiempo, junto con las transformaciones que se dan en la sociedad, su camino por desarrollar una mayor civilización y su evolución de las figuras de conciencia.

Durante la modernidad se han dado más éticas deontológicas similares a las de Kant, pero en algunos autores del siglo XIX y durante el siglo XX, sobre todo se empieza a hablar de filosofía de los valores.

Ética de los valores y otros fundamentos

Ciertos autores del siglo XIX adelantaron el planteamiento de una filosofía moral de los valores. A partir del siglo XX, las consideraciones se separan de los planteamientos anteriores y las posiciones son divergentes. A comienzos del siglo, Scheler trata de forma fenomenológica los valores, conceptos de la ética a analizar. Considera que la ética kantiana es demasiado formalista y que hay que dotar de contenido concreto a las cuestiones de ética (poniendo como elemento fundamental de la ética los valores, consideración que ha continuado hasta la actualidad). Señala que los valores se distinguen en positivos y negativos (no como los hechos que son solamente positivos, existentes); y que están organizados en una jerarquía de valores, en los que hay unos más importantes que otros.

Ha habido debates acerca del nihilismo como gran problema ético y la problemática de la ausencia de valores. Sus orígenes se podrían vislumbrar en las reflexiones de Nietzsche acerca de la decadencia de la cultura occidental, de la muerte de los absolutos y de su consideración acerca de la aparición de nihilismo pasivo y activo en Europa. La caída de los grandes relatos que describe Lyotard también tiene que ver con el descreimiento en valores e ideales por parte de las sociedades occidentales. Autores como Alain Badiou consideran que la gran cuestión del siglo XX es la problemática del nihilismo ya que niega todo pensamiento y validez a las ideas y valores.

Continuación de la deontología y su respuesta: la vuelta a la eudamonía

Moore, uno de los filósofos de la ética más importante de la época contemporánea, realiza una muy elaborada ética deontológica, una ética de los deberes. Entiendo que con su teoría rigurosa y bien asentada, ha hecho que la ética de los deberes sea tenida en consideración y se mantengan debates filosóficos acerca de sus planteamientos y problemáticas. La deontología tiene validez porque ha dado explicaciones sobre la ética que son relevantes y porque es sustentada por argumentos suficientemente racionales.

Moore hace una retrospectiva de las reflexiones éticas. Critica las anteriores posiciones iusnaturalistas (que plantean que hay derechos naturales y existen positivamente cosas buenas concretas) y considera que no se puede definir el bien o lo bueno porque las definiciones solamente

se pueden realizar en conceptos complejos no en ideas simples (las nociones simples carecen de atributos y características que permitan su definición, solamente pueden ser señaladas). La noción de bien no es natural (no hay un objeto en el mundo al que pueda identificarse) y se refiere a sí mismo. La ética consistiría en la realización del bien a través de los deberes. La obligación moral produce bienes, la acción es la que hace que haya más bien.

MacIntyre recupera las virtudes. Considera inconmensurables e incomparables los distintos códigos morales por ser demasiado diferentes entre ellos y que no se puede hacer una ética universal; lo mismo que Khun y Feyerabend consideraban que las teorías científicas son inconmensurables, incomparables porque cada teoría es demasiado distinta de su anterior o de su paralela en el presente [considero que sus teorías no son correctas porque cada teoría nueva ha dado mejores, más clarificantes y aclaratorias explicaciones del mundo: p.e. la teoría de Einstein explica mejor la realidad del espacio y el tiempo]. Entonces, podría decirse que es posible recuperar la ética de las virtudes, dado que tienen el mismo valor que las deontológicas.

En una línea más positiva, MacIntyre propone una ética de la virtud que defiende que las personas tienen que procurarse una serie de hábitos que les permitan alcanzar una vida buena o de plenitud. Considera que el juicio moral de cada individuo se va formando con la mejora del carácter y que el bien moral del individuo tiene que realizarse en comunidad porque proviene de actuar en la sociedad, es una práctica en el que el individuo actúa hacia afuera y se desarrolla en comunidad.

MacIntyre nos devuelve las virtudes, pero considera que ellas pertenecen a un código moral de una sociedad determinada. Según él puede haber muchos y diferentes porque son iconmparables, demasiado diferentes y sin puntos en común, y no puede haber una única moral universal; por tanto, puede inventarse un código moral que recupere las virtudes: el que él propone.

Dentro de estas virtudes podría entrar la comedia. Si reír tiene efectos terapéuticos (como muestra las terapias de risoterapia), ayudan a quitar hierro a las situaciones duras y, por tanto, ayuda a que se pueda seguir adelante con una mente no ofuscada y que pueda buscar posibles soluciones o algún tipo de arreglo (consuelo); entonces hacer reír es algo positivo. La comedia es una virtud.

Sin embargo, el planteamiento de MacIntyre asigna que los códigos morales son para una determinada sociedad y así debe ser. Por tanto, esta virtud quedaría solamente aplicable a las personas cercanas a las personas cercanas a la cultura occidental en la que estoy inscrito. Pero yo considero que la virtud de la comedia puede formar parte de todas las culturas: en todas ellas hay

personas que ríen, que pueden tomarse las cosas con humor y que tienen obras cómicas de diferente ámbito.

Se puede postular una moral universal, dado que disponemos de la razón y ella permite hacer argumentos racionales universales. La comunicación racional puede llevar a que todas las personas del mundo se pongan de acuerdo, tras un proceso de diálogo, que tiene que haber unas normas, valores e, incluso, virtudes valiosas mínimas. De hecho, ya se ha hecho: son los Derechos Humanos. Los países firmantes (casi todos los países), lo cumplan o no, consideran que los Derechos Humanos son una serie de derechos mínimos; referentes a la dignidad humana: el reconocer que el ser humano no es un objeto, no puede ser tratado como medio, sino siempre como un fin, dado que es un sujeto racional que se da a sí mismo fines y, así, ningún ser humano puede ser tratado como medio para llegar a un fin: ya que el fin siempre es el ser humano, el que pone los fines y no puede ser medio. La razón universal, que está en todos los seres humanos, tras haber realizado un largo debate, llegó a la conclusión que deben ser reconocidos una serie de derechos mínimos para los seres humanos por el mero hecho de ser humanos (de tener la mencionada dignidad humana).

Dentro de estos derechos, se halla el derecho a la salud y a la calidad de vida. Aquí resulta útil esta filosofía de la risa y la virtud de la comedia porque fomentar la risa y el humor permite una mejor calidad de vida: tomarse las cosas mejor, quitándole hierro a los problemas (dentro de unos límites: hay problemas tan duros que ahogan toda risa), ayudan a seguir adelante, la risoterapia tiene efectos terapéuticos, vuelve más alegre a la gente: por tanto, mejoran la salud y la calidad de vida.

En resumen, dentro de lo que cabe, la mejor actitud es tomarse las cosas con humor, procurar quitar crudeza a los problemas para poder seguir adelante, beneficiarse de los beneficios de la risoterapia (una actividad virtuosa de sus responsables porque da mejoras terapéuticas a los pacientes y a las personas corrientes en general), ver que además de lo absurdo de la vida existe algo como el humor que hace que la vida sea agradable y digna de ser vivida, y procurar sonreír y reír para darnos cuenta que la vida también es alegría (y puede ser soportable). Siempre en cuando las situaciones no sean tan duras como para hacer imposible tomarse las cosas con humor o, siquiera, procurar tomarse con más calma.

Puede que no exista de por sí un objetivo en la vida, pero lo podemos inventar. Podemos decir que la "razón de ser" de la vida es procurar disfrutar (no precisamente a solas: la comedia suele realizarse en compañía; es disfrutar con los demás y, entonces, consiste en entablar buenas

relaciones sociales), estar alegre, compartir esa alegría y procurar hacer felices al mayor número de personas posibles. Hay que intentar tener una filosofía de la risa: tomarse las cosas con humor.



Bibliografía y webgrafía:

-Anónimo. (2002). *Tractatus Coislinianus.* Traducción: Eva Aladro. *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación), 7,* (31-37). [Consulta: 26 de junio de 2019].Subido en: *https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0202110031A/7334*

-Ardeo Rubio, I. (2005): "Fundamentos de estética", in: *Revolución Neolítica*, n. 5. (pp. 47-58) Donostia/San Sebastián: Ti.Ta. Editores asociados.

-Camus, A. (2006). *El mito de Sísifo.* Madrid: Aguilar.

-Camus, A. (2013). *El hombre rebelde.* Madrid: Alianza Editorial.

-Conway, E. (2009). *50 cosas que hay que saber sobre economía.* Madrid: Ariel.

-Crespo Sánchez, J. (2004). "Apuntes sobre belleza y sublimidad en Kant y Schiller", in: *Thauma*, n. 3. (pp.30-45). Donostia/San Sebastián: Vicerrectorado de alumnos de la UPV/EHU.

-Cortazar, J. (2008). *Rayuela*. Madrid: Cátedra.

-García Rodera, M. C. (2015). *El gran libro de la risoterapia, del poder de la risa y la gelotología*. Consulta: [16 de mayo de 2019]. Subido en: http://maricruzgarcia.com/wp-content/uploads/2016/12/Gran-libro-de-la-Risoterapia-del-poder-de-la-Risa.pdf

-Garzón, E. (2017). *Desmontando los mitos económicos de la derecha.* Barcelona: Ediciones Península.

-Graeber, David (2012): *En deuda. Una historia alternativa de la economía.* Traducción: Joan Andreano Weyland. Barcelona: Editorial Ariel.

-Heidegger, M. (2006). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.

-Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo.* Madrid: Trotta.

-Kant, I. (2001): *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial.

-Kant, I. (2001): *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.

-Kant, I. (2002): *Crítica de la razón pura.* Barcelona: Ediciones Folio.

-Katz, Claudio 2010: *La economía marxista hoy.* Madrid: Maia Ediciones.

-Klein, Naomi (2001): *No logo. El poder de las marcas.* Traducción: Alejandro Jokl. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

-Klein, Naomi (2007): *La doctrina del shock.* Traducción: Alejandro Jockl. Barcelona: Paidos.

-Kundera, M. (1985). *La insoportable levedad del ser.* Barcelona: Tusquets.

-Marx, Karl 2003: *Manuscritos de economía y filosofía.* Madrid: Alianza Editorial.

-Marx, Karl 2008: *El capital*. México D. F.: Siglo XXI editores.

-Ortega y Gasset, J. (2004). *Hacia una estimativa. ¿Qué son los valores?.* Madrid: Ediciones Encuentro.

-Romero, A.; Méndez, L.; Bianco M. M. & Castro, V. (2012). *Payasos de hospital. Lo terapéutico del* clown. Buenos Aires: Ediciones Hormé.

-Sánchez Cámara, I. (2000). "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores". *Revista de estudios orteguianos, 1,* (pp. 159-170).

-Sánchez, M. (2016). "Diversos estudios sobre la risoterapia avalan sus numerosos beneficios en el organismo". Revista digital *Bez, lo que debes saber*. [Consultado: el 19 de junio de 2019]. Subido en: https://www.bez.es/404083157/Diversos-estudios-sobre-la-risoterapia-avalan-sus-numerosos-beneficios-en-el-organismo.html

-Sartre, J. P. (1976). "El existencialismo es un humanismo". [Consultado: el 14 de marzo de 2019] Buenos Aires: Facultad de Filosofía de San Damaso, subido en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf.

-Sartre, J. P. (2008). *La náusea.* Buenos Aires: Losada.

-Sartre, J. P. (2005). *El ser y la Nada.* Buenos Aires: Losada.

-Schiller, J. C. F. (1969): *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Madrid: Aguilar.

-Torres López, J. (2016). *Economía para no dejarse engañar por los economistas.* Barcelona: Ediciones Deusto.

-Trias de Bes, F. (2015). *El libro prohibido de la economía.* Barcelona: Espasa Libros.